فصلنامه پژوهش‌های ادبی و بلاغی، سال چهارم، شماره ۱۵، تابستان ۱۳۹۵، صفحات ۱۴۵-۱۳۱

سیمای بایزید بسطامی در کشف المحجوب

محمد یاوری[۱]

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۲/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۹/۹

چکیده

کشف المحجوب هجویری، قدیمی ترین کتاب موجود در موضوع تصوف و از ذخایر ارزشمند ادب فارسی و عرفان ایرانی است که متضمن مطالب مهمی در خصوص تصوف و متصوفه تا روزگار مولف می باشد . یکی از عرفای بزرگی که در ضمن مطالب گوناگون این کتاب به نوعی از اقوال و احوال و حکایات مربوط به آن سخن رفته، بایزید بسطامی است. بایزید که از نامداران و چهره های تابناک عرفان ایرانی ـ اسلامی محسوب می شود سخت مورد توجه هجویری بوده چنان که به مناسبت های گوناگون از آراء ، افکار و حالات سلطان العارفین سخن گفته و آنها را مستند سخنان و کلام خویش قرار داده و یا به شرح و تفصیل آنها پرداخته است . هجویری یکی از طوایف دوازده گانه صوفیه را طیفوریه یا پیروان بایزید می داند و از آراء شیخ بسطام به ویژه درباره سکر، حقیقتِ توحید، معرفت، ایمان، محبت، عبادت، متابعت علم، کرامت، شطح معروف و معراج بایزید و ... سخن می راند. وی از بایزید با تعابیری همچون فلک معرفت و ملک محبت نام می برد . نتیجه آنکه سیمایی که از بایزید در کشف المحجوب ترسیم شده، سیمای عارفی است کامل و سالکی است واصل که هجویری با احترام تمام از او سخن می راند و کلمات و حکایات وی را در تایید سخنان خویش به کار می برد و او را یکی از آشنایان و راه یافتگان به حریم حقیقت تلقی می کند.

کلیدواژه‌ها: بایزید بسطامی؛ تصوف؛ کشف المحجوب؛ هجویری

۱. استادیار دانشگاه پیام نور yavari1350@yahoo.com

Bayazid Bastami as he appears in Kashf - ol mahjub

M. Yavari[1]

Abstract

Kashf - ol Mahjub is the oldest book available in the mysticism title and it is one of the most valuable resources in Persian literature and Iranian mystic which contains important information about mysticism till the writer’s period of life time.

One of the greatest mystics whose anecdotes and stories were included in the book is Bayazid Bastami. As a dominant person in Iranian Islamic mystics. Bayazid has been intensively focused on and in different occasion his thought and emotional states were explained and used as a resource for citation.

Hojviri considers one of the twelve tribes of sufism as Teyfurieh or Bayazid followers and speaks of his views about the reality of monotheism theology belief; kindness; worship and following knowledge and Bayazid’s ascension.

As a result the way Bayazid appears in Kashf-ol mahjub is an illustration of a perfect theosophist who has been respectfully mentioned by Hojviri. Hojviri also used his anecdotes as a resource for citation in his book and this way makes his text more persuasive. Hojviri takes Bayazid as one of the rare people who could be familiar and permitted to see reality.

Keywords: Bayzid , Bastami, Kashf-ol-mahjoob, Hojviri

1. Assistant Professor at payam noor university

مقدمه

طیفور بن عیسی بن سروشان (انصاری، ۱۳۸٦: ۲۰٤) مشهور به بایزید بسطامی در سال ۱٦۱ هـ به دنیا آمد. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۳۳) نیاکان وی از بزرگان بسطام و جد وی زرتشتی بود. (عطار، ۱۳۷۰: ۱٦۱) بایزید در کودکی به مکتب رفت و قرائت قرآن را فرا گرفت. (همان) گفته‌اند که وی تمام قرآن را از بر داشته است. (قشیری، ۱۳۷٤: ۳۸) بایزید از همان کودکی، قلبی روشن و باطنی باصفا داشت. (عطار، ۱۳۷۰: ۱۸۵) وی سی سال مجاهدت و ریاضت‌های سخت را آزموده بود. (قشیری، ۱۳۷٤: ۳۸) در بیشتر روایات زندگینامه بایزید آمده است که وی ازدواج نکرده است. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۳۳) گفته شده استاد وی در تصوف کردی بوده است (جامی، ۱۳۷۰: ٥٤) و همچنین عارفی به نام ابوعلی سندی. (همان: ٥٦) در برخی منابع نیز نقل شده است که وی ۳۱۳ استاد را خدمت کرده بود که آخرین آنها امام جعفر صادق(ع) بوده است و بایزید دو سال سقایی امام جعفر صادق را کرده است. (سهلگی، ۱۳۸۵: ۱۰۹) البته با در نظر گرفتن سال وفات امام جعفر صادق، باید عمری در حدود صد سال برای بایزید در نظر گرفت که هرچند با اسناد موجود حیات بایزید که عمر او را ۷۳ سال نوشته‌اند مطابقت ندارد. اما خلاف عقل و منطق هم نیست. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۳۸) بایزید بیشتر اوقات خود را در خانقاه خویش به عبادت و مراقبت و تعلیم مریدان و شاگردان می‌گذرانید و در هنگام نماز به مسجد می‌رفت. (لاجوردی، ۱۳۸۱: ۳۱٤)

بایزید با تعدادی از صوفیان بزرگ از جمله با احمد بن خضرویه بلخی، حاتم اصم، یحیی بن معاذ رازی، ابوتراب نخشبی و شقیق بلخی ملاقات داشت. (سهلگی، ۱۳۸۵: ۱۲٤، ۱٦٦، ۲۸٤، ۱۹۸)

بایزید در سال ۲۳٤ یا ۲٦۱ (قشیری، ۱۳۷٤: ۳۸؛ جامی، ۱۳۷۰: ٥٤) درگذشت و وصیت کرد که قبر او در کنار استادش و فروتر از او باشد حرمت استاد را (جامی: ٥٤) عظمت شخصیت معنوی و روحانی بایزید تا بدانجا بود که اغلب صوفیان و عارفان معاصر خود و بسیاری از عرفایی را که تا قرن‌ها پس از او آمدند تحت تأثیر قرار داد. پس از درگذشت بایزید، جنید بغدادی بخشی از سخنان و حکایت‌های مربوط به او را از فارسی به عربی ترجمه کرد و کوشید تا با ارائه تفسیرهای قابل قبول از شطحیات او از یک سو عظمت مقام او را به جامعه آن روز بشناساند و از سوی دیگر از میزان مخالفت فقهای ظاهری با او بکاهد. (لاجوردی، ۱۳۸۱: ۳۱٦)

گذشته از کتاب *النور کلمات ابی طیفور* تألیف محمد بن علی سهلگی (۳۸۱؟ ـ ٤۷۷؟) که به نام *دریای نور* به فارسی ترجمه شده و مختص مطالب و روایاتی ارزنده از زندگی و اقوال بایزید بسطامی است. حکایات و مطالب مربوط به بایزید در بسیاری از کتاب‌های عرفانی به طور پراکنده مندرج است که یکی از این

منابع پر ارج که دربردارنده مطالب پراهمیت و شایان توجهی درباره بایزید است، کتاب *کشف المحجوب* هجویری است که در ادامه می‌کوشیم به سیمای بایزید در این اثر عرفانی بپردازیم.

اوصاف بایزید

هجویری، بایزید را از اجلّهٔ مشایخ می‌داند و وی را با تعابیری نظیر «فلک معرفت و ملک محبت» (هجویری، ۱۳۹۰: ۱۶۲) توصیف می‌کند که «حالش اکبر جمله بود و شانس اعظم ایشان». (همان) مقام بایزید بدان پایه بود که جنید در حق وی گفته است: «ابویزید منّا بمنزله جبریل من الملائکه: ابویزید اندر میان ما چون جبرئیل است از ملائکه» (همان) و از این‌رو، بایزید یکی از ده امام معروف تصوف معرفی می‌شود که هیچ کس بیشتر از وی در حقایق تصوف استنباط نداشته است. اما با این وصف بایزید در تمام احوال دوستدار علم بود و احکام شریعت را ارج می‌نهاد و گرامی می‌داشت. (همان)

طیفوریه یا پیروان بایزید

هجویری صوفیه را به دوازده گروه تقسیم می‌کند که دو گروه از آنها را مردود و ده گروه دیگر را مقبول می‌داند. وی معتقد است که هرچند این ده گروه در مجاهدات و مشاهدات مختلف‌اند، اما در اصول و فروع شرع موافق و متفق‌اند و بنابراین، به نقل از بایزید متذکر می‌شود که «اختلاف العلماء رحمه الّا فی تجرید التوحید». (همان: ۲۶۷) یکی از گروه‌های ده‌گانه صوفیه، طیفوریه است. هجویری، این گروه را دوستداران بایزید بسطامی می‌داند که بایزید از رؤسا و بزرگان آن طایفه بوده است و طریقه این گروه «غلبه و سکر» است که البته «غلبه حق ـ عز و جل ـ و سکر دوستی از جنس کسب آدمی نباشد». بنابراین، هرچه از دایره اکتساب بنده بیرون باشد دعوت کردن بدان باطل است و تقلید از آن محال و غیر ممکن و از این‌رو، «صاحی» صفت «سکر» ندارد و انسان نمی‌تواند سکر را به خود بکشاند و از آن خود کند، زیرا سکران خود مغلوب است و به خلق التفاتی ندارد تا به صفتی از اوصاف تکلف پدیدار آید. (همان: ۲۷۸)

مشایخ طریقت طیفوریه برآنند که اقتدا بر کسی که از احوال نرسته و به استقامت نپیوسته، روا نیست اما در عین حال گروهی با تمسک به حدیث شریف نبوی که فرموده است: «ابکوا فان لم تبکوا فتباکوا» روا می‌دارند که کسی راه سکر و غلبه بسپرد و گام در این مسیر بگذارد. هجویری بر این مطالب دو وجه قائل می‌شود. وجه اول این است که گروهی برای ریا خودشان را به اینها همانند می‌کنند که البته این شرک صریح است. وجه دیگر آنکه خود را به اهل سکر مانند می‌کنند تا مگر حق تعالی آنها را نیز به درجه ایشان برساند تا موافق سخن پیامبر (ص) باشد که گفته است: «من تشبه بقوم فهو منهم». پس اینها آنجا که می‌توانند انواع مجاهدات را به کار می‌برند و امیدوارند که خداوند متعال در حقایق و معانی غیبی را بر آنها

بگشاید چرا که یکی از مشایخ گفته است: «المشاهدات مواریث المجاهدات» (همان: ۲۷۹)

تفضیل سکر بر صحو

سکر در لغت به معنای مستی و صحو به معنای بیداری و هوشیاری است. در اصطلاح عرفانی منظور از سکر «عبارت از ترک قیود ظاهری و باطنی و توجه به حق است». (سجادی، ۱۳۷۵: ٤٦٨) عزالدین کاشانی لفظ سکر در عرف صوفیان را عبارت از رفع تمییز میان احکام ظاهر و باطن به سبب اختطاف نور عقل در اشعه نور ذات می‌داند و صحو را عبارت از معاودت قوت تمییز و رجوع احکام جمع و تفرقه با محل و مستقر خود دانسته و می‌افزاید که چون وجود سالک در نهایت حال به غلبه انوار ذات، فانی و مستهلک شود حق تعالی در نشأت ثانیه او را وجودی باقی بخشد که از لمعان انوار ذات متلاشی و مضمحل گردد و هر وصفی که از وی فانی شده باشد اعادت کند. (همان)

هجویری، بایزید بسطامی و پیروان او را از جملهٔ قائلین به تفضیل سکر بر صحو می‌داند که اعتقاد داشتند «صحو بر تمکین و اعتدال صفت آدمیت صورت گیرد و آن حجاب اعظم بود از حق تعالی»، (هجویری، ۱۳۹۰: ۲۸۰) در حالی که سکر دلالت دارد بر زوال آفات و نقایص صفات بشری و از بین رفتن تدبیر و اختیار و تصرف در خود. (همان) بنابراین، بایزید و بایزیدیان سکر را اتم و اکمل از صحو می‌دانند و از این‌رو، اعتقاد دارند که داود (ع) در حال صحو عملی مرتکب شد و خداوند متعال آن فعل و عمل را به داود منتسب کرد و گفت: «و قتل داود جالوت». (بقره/ ۲۵۱) اما حضرت رسول (ص) وقتی در حال سکر بود و فعلی از وی به وجود آمد. خداوند تعالی آن فعل را به خود منتسب کرد چنان‌که فرمود: «و ما رمیتَ اذ رمیتَ و لکن الله رمی». (انفال/ ۱۷) بنابراین، از این جهت بود که به داود (ع) که به خود و صفات خود قایم بود از روی کرامت گفتند «تو کردی» و پیامبر (ص) که به حق قائم بود و از صفات خود فانی گشته بود گفتند «ما کردیم آنچه کردیم». از این‌رو، انتساب فعل بنده به خدا نیکوتر است از انتساب فعل حق به بنده چرا که وقتی فعل حق به بنده انتساب یابد بنده به خود قائم باشد و چون فعل بنده به حق منتسب بود به حق قائم باشد. (همان) در این خصوص در حکایتی آمده است که یحیی بن معاذ در نامه‌ای از بایزید پرسید که: «چه گویی اندر کسی که به یک قطره از بحر محبت مست گردد؟» بایزید ـ رضی‌الله عنه – جواب نبشت: «چه گویی در کسی که جمله دریاهای عالم، شربت محبت گردد همه را درآشامد و هنوز از تشنگی می‌خروشد؟». (همان: ۲۸۳) هجویری در تفسیر این حکایت بیان می‌کند که مردم تصور می‌کنند که یحیی بن معاذ در این عبارت از سکر گفته و بایزید از صحو، در حالی که امر برخلاف این است چرا که صاحب صحو کسی است که طاقت قطره‌ای ندارد و صاحب سکر کسی است که «در مستی همه را بخورد و هنوز سیر نشده

باشد. زیرا شرب وسیله سکر است و در جنس به جنس اولی‌تر و صحو به ضد آن باشد». (همان)

البته در *کشف المحجوب* سکر به دو نوع تقسیم شده است: یکی به شراب مروت و دیگری به کاس محبت. سکر مودتی معلولی است که در اثر رؤیت نعمت به وجود می‌آید اما سکر محبتی بی علت است که به وجود آمدن آن ناشی از رؤیت منعم است. بنابراین، «هر که نعمت بیند بر خود بیند خود را دیده باشد و هر که منعم بیند به وی بیند خود را ندیده باشد. اگرچه اندر سکر باشد سکرش صحو باشد». (همان)

صحو نیز بر دو گونه است: یکی صحو به غفلت و دیگری اقامت بر محبت و صحوی که ناشی از غفلت باشد حجاب اعظم است، اما صحوی که از روی محبت باشد کشف آشکار است. بنابراین، صحوی که مقرون غفلت است اگرچه صحو باشد سکر است و آنکه «موصول محبت بود اگرچه سکر بود صحو باشد. چون اصل مستحکم بود صحو چون سکر بود و سکر چون صحو و چون بی اصل بود همچنان». (همان: ٢٨٤)

شطح «سبحانی» بایزید

شطح در لغت به معنای حرکت است (روزبهان، ۱۳۸۹: ۸۱) و در زبان صوفیان برگرفته از حرکات اسرار دل آنها به هنگام بروز وجد و نور تجلی است که معمولاً در قالب کلماتی بیان می‌شود که ظاهر آنها متشابه است و چون عموم مردم علت و جهت آن را نمی‌شناسند به انکار و طعن گوینده آن می‌پردازند. (همان) به عبارت دیگر، شطح کلماتی شبه کفر است که از غلبه وجد بر زبان صوفیان جاری می‌شود. (دهخدا، ۱۳۷۷: ١٤٢٨٢)

شطحیات گزاره‌های هنری و عاطفی هستند که ظاهری غامض و پیچیده دارند و معنای آن برای بعضی قابل قبول است و برای بعضی غیر قابل قبول. از این دیدگاه، طرفداران شطح کسانی هستند که این گزاره‌ها، ایشان را اقناع کرده و منکران شطح نیز کسانی هستند که این گزاره‌ها آنها را اقناع نکرده است. بنابراین، با هیچ دلیل منطقی نمی‌توان آنها را به پذیرفتن چنین سخنانی واداشت. از این‌رو، رد و قبول شطح رد و قبول علمی و منطقی نیست بلکه رد و قبول هنری و اقناعی است چرا که شطح از خانواده هنر است و هنر را با منطق نمی‌توان توضیح داد. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۹: ٢٦ ـ ٢٥)
هجویری به استناد حدیث قدسی «قرب نوافل» شطح «سبحانی ما اعظم شأنی» بایزید را ناشی از تقرب وی به حضرت حق و غلبه حال می‌داند که در چنین حالتی سلطنت حق بر هستی آدمی ظاهر می‌شود و وی را از وی می‌ستاند تا نطق این، جمله نطق وی گردد به استحالت. البته بدون آنکه حق را با مخلوقات امتزاج، اتحاد یا حلولی بوده باشد. (هجویری، ۱۳۹۰: ۳۷۵)

شیخ شطاح در تفسیر شطح سبحانی، عذر بایزید را در بیان چنین گزاره‌ای موجه می‌داند، زیرا معتقد است که وی در یک لحظه «سرّ تنزیه

به جانش مباشر شد. چون در رؤیت قدم افتاد، قدس بقا در او آویخت، اوصاف عبودیت ازو بگریخت، در قدس قدس شد ... صبح مشارق ازل بدمید سپیده دم توحید شمس قدم را مقدم شد». (روزبهان، ۱۳۸۹: ۱۰۲).

معراج بایزید

به نظر هجویری، بایزید از مردان شگفت روزگار بوده است و شگفتی وی در گوشه‌ای از سخنانش که به گفته هجویری اهل طریقت آنها را «معراج بایزید» گفته‌اند، آشکار است. آنجا که گفته است: «سرما را به آسمان‌ها بردند به هیچ چیز نگاه نکرد و بهشت و دوزخ وی را بنمودند به هیچ چیز التفات نکرد و از مکنونات و حجب برگذشتند، فصرت طیراً، مرغی گشتم و اندر هوای هویت می‌پریدم تا به میدان ازلیت مشرف شدم و درخت احدیت اندر آن بدیدم. چون نگاه کردم آن همه من بودم. گفتم: «بار خدایا با منی من مرا به تو راه نیست و از خودی خود مرا گذر نیست مرا چه باید کرد؟ فرمان آمد: «یا بایزید خلاص تو از تویی تو در متابعت دوست ما بسته است، دیده را بر خاک قدم وی اکتحال کن و بر متابعت وی مداومت کن». (هجویری، ۱۳۹۰: ۳۵۵)

هجویری در تحلیل این مطالب می‌گوید که معراج انبیا جسمانی و آشکارا بوده و معراج اولیا از روی همت و اسرار است. چه تن پیغمبران از فرط صفا و پاکیزگی و قربت چون دل و سرّ اولیاست، اما ولی را در حال خود مغلوب می‌گردانند تا مست شود و آنگاه به تدریج سرّ وی را از او غایب می‌گردانند و به قرب حق می‌آرایند وقتی به حالت صحو بازگشت تمام آن براهین در دلش نقش می‌بندد و علم آن وی را حاصل می‌آید. (همان)

بایزید صاحب « جمع » بود

جمع در اصطلاح عارفان، جمعیت خاطر را می‌گویند که تفرقه نقطه مقابل آن است. (سجادی، ۱۳٦۷: ۲۹۰) به تعبیر برخی نیز جمع عبارت از رفع مبانیت و اسقاط اضافات و افراد شهود حق تعالی است. (کاشانی، ۱۳٦۷: ۱۲۸) اما هجویری جمع را بر دو نوع می‌داند: جمع سلامت و جمع تکسیر. جمع سلامت آن است که حق تعالی در زمان «غلبه حال و قوت وجد» حافظ و مراقب بنده باشد. (هجویری، ۱۳۹۰: ۳۷۹) چنان‌که بایزید بسطامی و جمعی از بزرگان عرفان پیوسته مغلوب بودند تا زمانی که وقت نماز می‌شد آنگاه به حال خود باز می‌آمدند و وقتی نماز می‌گزاردند دوباره مغلوب می‌گشتند. زیرا تا زمانی که انسان در محل تفرقه باشد مراقب اعمال و حرکات خود است اما چون وی را جذب کنند سزاوار است که حق تعالی مراقب او باشد به دو علت: اول تا نشان بندگی سالک از و برنخیزد و دیگر آنکه احکام شریعت را برپا دارد. و جمع تکسیر نیز آن است که بنده به ظاهر رفتاری نامتعارف داشته باشد و همچون مدهوشان و دیوانگان به نظر آید. فی‌الجمله، جمع عبارت است از تمرکز در رسیدن به خواست و مطلوب

و گروهی این حالت را در مقامات و گروهی در احوال تجربه می‌کنند چنان که در احوال بایزید آمده است که روزی در خانقاه نشسته بود کسی آمد و گفت: «بایزید در خانه هست؟ وی گفت: اندر این خانه به جز حق چیزی دیگر هست». (همان: ۳۸۰ ـ ۳۷۹)

غیبت و حضور

بایزید از جمله عارفانی است که لحظات درخشان غیبتِ از خلق و حضور در محضر حق را تجربه کرده بود. در اصطلاح عرفا، منظور از غیبت، بی خبری دل از احوال خلق و مقصود از حضور، حاضر بودن قلب در محضر حق با غلبه ذکر حق بر دل عارف است. (قشیری، ۱۳۷٤: ۱۰۹)

مشهور است که یکی از مریدان ذوالنون، آهنگ دیدار بایزید می‌کند. هنگامی که به در صومعه وی می‌رسد و در می‌زند بایزید می‌پرسد کیستی و که را می‌خواهی؟ وی می‌گوید: به قصد دیدار بایزید آمده‌ام. بایزید پاسخ می‌دهد: «بایزید که باشد و کجاست و چه چیز باشد و من مدتی است که بایزید را جستم و نیافتم». (هجویری، ۱۳۹۰: ۳۷۰) وقتی آن شخص باز می‌گردد و حال خود را با ذوالنون بیان می‌کند ذوالنون می‌گوید: «اخی بویزید ـ رحمه الله علیه ـ ذهب فی الذاهبین الی الله». (همان)

قبض و بسط

قبض و بسط، دو حالت از حالات عرفانی است که پس از خوف و رجا بر سالک عارض می‌شود و در این حالت اوقات صاحبان قبض و بسط مستغرق واردی می‌شود که بر آنها غالب است. (قشیری، ۱۳۷٤: ۹٤) بایزید بسطامی معتقد بود قبض و گرفتگی قلب در بسط و انبساط نفس است و شادی و انبساط قلب در قبض و گرفتگی نفس. (هجویری، ۱۳۹۰: ٥٤۹) از این‌رو، هجویری به روایت از شیخ خود می‌گوید که قبض و بسط هر دو یک معنی است که از جانب حق بر قلب بنده می‌پیوندد و هرگاه سرّ بدان مسرور شود نفس مقهور می‌گردد و هرگاه سرّ مقهور شود نفس مسرور می‌گردد چنان‌که در قبض یکی، بسط دیگری باشد. (همان)

عبادت

به تعبیر قرآن کریم، انس و جنّ برای عبادت خداوند آفریده شده‌اند. (ذاریات/ ٥٦) در ماثورات نبوی نیز از زبان معصومین آمده است که از خداوند طلب توفیق عبادت و طاعت خداوند را می‌کردند، زیرا رضایت خداوند در آن است: وفقنی لطاعتک و عبادتک حتی ترضی (برازش، ۱۳۷۳: ٤٥٨٦/٦)

در اعتقاد بایزید بسطامی عبادت راستین چنان است که ثواب آن بلافاصله به انسان داده می‌شود و به تأخیر نمی‌افتد. چه، هرگاه ثواب عبادت به بعد موکول شود به معنای آن است که عبادتی حقیقی صورت نگرفته است، زیرا که ثواب هر نفسی از مجاهدت همان لحظه حاصل می‌شود. (هجویری، ۱۳۹۰: ٤٨١) بایزید درجات خلوص در عبادت را چنان ترسیم می‌کند که می‌گوید بار اول که به حج رفتم جز خانه چیزی

ندیدم. بار دوم خانه و خداوند خانه را دیدم و سوم بار «همه خداوند خانه دیدم و هیچ ندیدم». (همان) بنابراین، حرم الهی را که نزدیک‌ترین مقام به آستان قدس ربوبی است در مشاهده تعظیم و بزرگداشت خداوند می‌داند و کسی را که همه عالم برای او به منزله قرب و خلوتگاه انس نباشد محروم از دوستی حق تصور می‌کند. زیرا به نظر وی چون بنده به مقام کشف و شهود نائل شود و مکاشف گردد آنگاه است که همه عالم برای او حرم است و چون محجوب از مشاهده حقایق باشد. (همان) حرم الهی نیز برای او تاریک‌ترین نقطه هستی خواهد بود چرا که «اظلم الاشیاء دار الحبیب بلا حبیب». (همان)

حقیقت توحید

توحید و یگانگی خداوند پایه و اساس عرفان و سلوک بایزید است. توحید و وحدتی که به معنای یگانگی در مقابل چندگانگی و نه در معنای برتری و استعلا خداوند نسبت به سایر موجودات است، بلکه به معنای بودنِ یک وجود در برابر هیچ بودن ماسوای اوست. از این‌رو، بایزید الله اکبر را به «خدا بزرگ‌تر از هر چیز است» معنا نمی‌کند. زیرا در نظر او در کنار خداوند چیزی وجود ندارد که او از آن بزرگ‌تر باشد. خداوند برتر از هر چیزی است که در خیال و وهم و پندار آدمی بگنجد. (لاجوردی، ۱۳۸۱: ۳۱۸)

برای توحید مراتبی قائل شده‌اند چنان‌که برخی آن را به دو مرتبه توحید عوام و توحید خواص تقسیم کرده و توحید عوام را عبارت از ذکر لا اله الا الله دانسته و توحید خواص را به سه قسم توحید افعال، توحید صفات و توحید ذات تقسیم کرده‌اند. (یثربی، ۱۳۷٤: ٥۲۱) البته تقسیمات دیگری نیز ذکر شده است. چنان‌که مراتب آن را عبارت از چهار مرتبه توحید ایمانی، علمی، حالی و الهی دانسته‌اند. (کاشانی، ۱۳٦۷: ۱۹) اما چنان‌که ذکر شد از دیدگاه بایزید حقیقت توحید ندیدن خود و هستی خود است چنان‌که خلاف آن را عین شرک می‌داند. از وی روایت شده است که: «یک بار به مکّه شدم خانه مفرد دیدم. گفتم: «حج مقبول نیست که من سنگ‌ها از این جنس بسیار دیده‌ام». بار دیگر برفتم خانه دیدم و خداوند خانه دیدم. گفتم: هنوز حقیقت توحید نیست بار سوّم برفتم همه خداوند خانه دیدم و خانه نه. به سرّم فرو خواندند. یا بایزید اگر خود را ندیدی و همه عالم را بدیدی شرک نبودی و چون همه عالم نبینی و خود را بینی شرک باشد. آنگاه توبه کردم و از توبه نیز توبه کردم و از دیدن هستی خود نیز توبه کردم». (هجویری، ۱۳۹۰: ۱٦٤)

معرفت

یکی از مباحث مهم عرفان و تصوف، موضوع شناخت و معرفت است. کثیری از عرفا در این خصوص ابراز نظر کرده‌اند از جمله قشیری معرفت را صفت کسی می‌داند که اسماء و صفات خداوند را شناخته و از اخلاق بد به دور بوده باشد. (قشیری، ۱۳۷٤: ٥٤۰) خواجه عبدالله

انصاری معرفت را در آن می‌بینند که سالک همواره ملازم ذکر بوده و پیوسته در مشاهده باشد. (انصاری، ۱۳۸٦: ٥٤٨) سهل تستری نیز حیرت را غایت معرفت دانسته است. (همان: ٥٤٦)

بایزید معرفت را عبارت از آن می‌داند که شخص، حرکات و سکنات و کلیه اعمال و رفتار مردم را ناشی از حق بداند و در همه این امور آثار و نشانه‌های قدرت الهی را ببیند چنانکه از قول وی نقل شده است که گفت: «المعرفه اَنً تَعرفَ اَنّ الحرکاتِ الخلقِ و سکناتهم بالله». (هجویری، ۱۳۹۰: ٤۰۲)

هجویری در تبیین بیان بایزید می‌نویسد که «معرفت آن است که بدانی که حرکات خلق و سکونشان به حق است و هیچ کس را بی اذن وی اندر ملک وی تصرف نیست. عین بدو عین است و اثر بدو اثر. صفت بدو صفت. متحرک بدو متحرک و ساکن بدو ساکن. تا اندر بنیت استطاعت نیافریند و اندر دل ارادت، بنده هیچ فعل نتواند کرد و فعل بنده بر مجاز است و فعل حق بر حقیقت». (همان: ٤۰۳)

ایمان

ایمان و باور عمیق به حقایق آموزه‌های هر دینی رکن رکین اعتقادات هر دیندار و باورمندی را تشکیل می‌دهد. در باب ایمان، عرفا تعاریف گوناگونی به دست داده‌اند. از جمله ابن خفیف در این باره معتقد است: «ایمان تصدیق دل است به آنچه از غیب بدو کشف افتد». (عطار، ۱۳۷۰: ٥۷۸) همچنین، یحیی بن معاذ رازی ایمان را عبارت از خوف و رجا و محبت می‌داند. وی خوف را در معنای ترک گناه برای نجات از آتش، رجا را خوض در طاعت برای رسیدن به بهشت و محبت را تحمل مکروهات جهت نیل به رضای حق تعالی تفسیر می‌کند. (همان: ۳۷۰)

هجویری معنای لغوی ایمان را تصدیق می‌داند و می‌گوید مردمان و طوایف مختلف سخنان بسیاری در این خصوص گفته‌اند. اما درباره تعریف ایمان در بین مشایخ می‌گوید که آنها دو گروه هستند: گروهی معتقدند که ایمان قول و تصدیق عمل است و طرفداران این تعریف را عده‌ای از بزرگان صوفیه از جمله فضیل عیاض، بشر حافی، خیر النساج و دیگران می‌داند. اما گروه دوم که بایزید نیز جزو همین دسته بوده است معتقد بودند که ایمان، قول و تصدیق است و بنابراین، ذکر شهادتین و تصدیق بدان را در مؤمن بودن شخص بسنده می‌دانستند. گذشته از بایزید، عرفایی چون ابراهیم ادهم، ذوالنون مصری، حارث محاسبی، جنید و سایرین نیز بر این عقیده بوده‌اند. (هجویری، ۱۳۹۰: ٤۲۰)

محبت

محبت یکی از مسائل مهم عرفانی است که از آغازین سال‌های تصوف مورد توجه و عنایت صوفیان بوده است. چنان‌که سفیان ثوری از رابعه عدویه درخصوص بهترین راه تقرب بنده به خدا پرسید و رابعه بهترین راه را در این دانست که بنده بداند در دنیا و آخرت هیچ کسی جز خدا

را دوست نمی‌دارد و به او محبت نمی‌ورزد. (سلمی، ۱۳۸۵: ۱۸۵) همین‌طور از مریم بصریه از یاران و مصاحبان رابعه عدویه نقل است که بیشتر در موضوع محبت سخن می‌گفت و هرگاه سخنی در محبت می‌شنید سرخوش و سرمست می‌شد و گفته شده است که روزی در یکی از مجالس واعظان شرکت کرد که در آن سخنی دربارهٔ محبت می‌رفت در اثنای کلام زهرهٔ وی بدرید و در همان مجلس قالب تهی کرد. (همان: ۱۹۷)

بایزید بسطامی محبت را در آن می‌داند که انسان بسیارِ خود را اندک داند و اندک حق را بسیار و این را معاملهٔ حق تعالی نسبت به بنده قلمداد می‌کند که نعمت دنیا و آنچه در دنیا به او داده است را اندک خوانده و فرموده است که «قل متاع الدنیا قلیل» (نساء/ ۷۷) و آنگاه با این عمر اندک و متاع اندک، ذکر اندک مردم را بسیار خوانده و فرموده است: «و الذاکرین الله کثیرا و الذاکرات» (احزاب/ ۳۵) تا خلق عالم بدانند که دوست حقیقی خدای متعال است و این صفت برای انسان درست نیست زیرا که آنچه از حق است نسبت به بنده هیچ اندک نیست. (هجویری، ۱۳۹۰: ٤٥٦) همچنین، در اعتقاد بایزید بهشت را نزد اهل محبت ارج و اعتباری نیست زیرا که بهشت اگرچه عظیم و بزرگ است اما مخلوق است ولی محبت حق تعالی صفت وی است و نامخلوق است. بنابراین، هر که از نامخلوق به مخلوق باز ماند بی خطر بود. (همان: ١٦٤)

سختی علم و متابعت آن

هجویری علم را به دو بخشِ علم خداوند و علم خلق تقسیم می‌کند و علم بنده در کنار علم خداوند را متلاشی می‌داند. (هجویری، ۱۳۹۰: ۱۹) به نظر وی، علم بنده باید در امور خداوند و معرفت وی باشد چه آنچه بر بنده واجب و فریضه است علم وقت است و آنچه که در ظاهر و در باطن به موجب وقت لازم و ضروری است و آن را نیز به دو بخش تقسیم می‌کند: یکی اصول و دیگری فروع. ظاهر اصول را قول شهادت و باطن آن را تحقیق معرفت و ظاهر فروع را پرداختن به معاملات و باطن آن را تصحیح نیات می‌داند و می‌گوید که ظاهر و باطن هر کدام از اینها باید همراه هم در نظر گرفته شود. وی سپس برای علم حقیقت یا همان معرفت الهی سه رکن قائل می‌شود که یکی علم به ذات خداوند و وحدانیت وی و دیگر علم به صفات و احکام وی و دیگر علم به افعال و حکمت وی است. (همان) اما بایزید مطابق علم، عمل کردن را بر طبیعت انسان بسیار دشوار می‌داند تا بدان پایه که بر آتش وارد شدن را بر طبع انسان بسی آسان‌تر از موافقت و متابعت علم دانسته، هزار بار از صراط گذشتن را بر دل جاهل راحت‌تر از یک مسئله از علم آموختن تلقی می‌کند. پس آموختن علم و کمال‌طلبی را تأکید کرده و یادآوری می‌کند که کمال بنده در جهل به علم خداوند است. از این‌رو، باید که چندان بدانی که بدانی که ندانی و این آن معنی بود که بنده جز علم بندگی نتواند

دانست (همان: ۲۸) و بر همین اساس است که از وی نقل شده است: «سی سال اندر مجاهده بودم و هیچ چیز نبود بر من سخت‌تر از علم و متابعت کردن آن». (قشیری، ۱۳۷٤: ۳۸)

گرسنگی

از جمله عواملی که در تکامل معنوی و روحانی سالک نقش اساسی دارد، کم خوردن و گرسنگی است. بسیاری از بزرگان و عرفا درخصوص این امر مهم تأکید کرده‌اند. سعدی گفته است:

اندرون از طعام خالی دار
تا درو نور معرفت بینی
تهی از حکمتی به علت آن
که پری از طعام تا بینی
(سعدی، ۱۳٦۸: ۹۵)

مولانا نیز مادر شهوات را شهوت طعام تلقی کرده (مولوی، ۱۳۷۵: ۵/ب ۱۳۷۵) و تأکید می‌کند که با کثرت طعام، دل‌های خود را نمی‌رانید، (همان: ٤/ ب ٤۵ ـ ٤۳) زیرا که گرسنگی را طعام الهی می‌داند که به وسیله آن خداوند ابدان صدیقین را احیا می‌کند (همان: ب ۱٦٤۲ و ۱۷٤۵/۵) و در نهایت یادآوری می‌کند که داستان مؤمن، داستان مزماری است که صدای خوش آن در گرو تهی بودن اندرون آن است. (همان: ٦/ ب ٤۲۲۷)

بایزید نیز گرسنگی را بسیار می‌ستود و بر اهمیت و تأثیر آن در ترقی و تعالی معنوی تأکید داشت و معتقد بود بسیاری از سرکشی‌ها و طغیان‌ها از سیری و پرخوری نشأت گرفته است. چنان‌که نقل است که از وی پرسیدند: «چرا تو مدح گرسنگی بسیار گویی؟» گفت: «آری! اگر فرعون گرسنه بودی، هرگز انا ربکم الاعلی (نازعات/ ۲٤) نگفتی و اگر قارون گرسنه بودی باغی نگشتی و ثعلبه تا گرسنه بود به همه زبان‌ها ستوده بود، چون سیر شد نفاق ظاهر کرد». (هجویری، ۱۳۹۰: ۵۱۲)

حجاب دنیا

هرچه انسان را به دنیا و مافیها وابسته کند حجاب است و هرچه این حجاب‌ها افزون‌تر شود، فاصله انسان از حقیقت بیشتر و بیشتر می‌شود. از این‌رو، در روایات آمده است که از دنیا بپرهیزید که او از هاروت و ماروت ساحرتر است. (مولوی، ج ٤/ب ۳۱۹٤) بنابراین، از دید انسان عارف، ایامی که در حجاب گذشته باشد جزو عمر محسوب نمی‌شود، بلکه عمر حقیقی زمانی است که این حجاب برداشته شده و عارف به رؤیت جمال حقیقت نائل شده باشد. چنان‌که نقل است که از بایزید پرسیدند: «عمر تو چند است؟» گفت: «چهار سال». گفتند: این چگونه ممکن است؟ گفت: «هفتاد سال است تا در حجاب دنیایم. اما چهار سال است تا وی را می‌بینم و روز حجاب از عمر نشمرم» (هجویری، ۱۳۹۰: ٤۸٦) و بر همین اساس بود که می‌گفت خداوند را بندگانی است که اگر در دنیا و عقبی به چشم بر هم زدنی از وی محجوب گردند مرتد می‌شوند. چرا که خداوند آنها را پیوسته به دوام مشاهدت خود می‌پروراند و به حیات محبتشان زنده می‌دارد و لا محاله

چون مکاشف محجوب گردد، مطرود شود (همان) و باز در تأکید احتراز از دنیاست که می‌گفت: هرگاه که اندیشه دنیا بر دلم می‌گذرد طهارتی می‌کنم و چون اندیشه عقبی بگذرد غسلی به جا می‌آورم. زیرا که دنیا محدث است و فکر و اندیشه آن حدث باشد و عقبی محل غیبت است و آرام با آن جنابت است پس از حدث طهارت واجب است و از جنابت غسل. (همان: ٤۲۸)

ولی

ولی، صاحبِ ولایت و ولایت عمود خیمه تصوف است. همان‌گونه که تشیع بدون مفهوم امام قابل تصور نیست. عرفان و تصوف نیز بدون مفهوم ولایت به درستی قابل شناخت نیست. (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۳۱۰) برخی برای ولی دو وجه در نظر گرفته‌اند. در وجه اول، ولی کسی است که خداوند سبحان متولی کار اوست و لحظه‌ای او را به خود باز نمی‌گذارد و در وجه دوم ولی کسی است که پیوسته مشغول عبادت و اطاعت خداوند است. عبادت و اطاعتی خالصانه. (قشیری، ۱۳۷٤: ٤۲۷) گفته‌اند از شروط ولی بودن آن است که پیوسته محفوظ باشد چنان‌که نبی معصوم است. (همان)

به نظر بایزید، ولی کسی است که در قبال او امر و نواهی الهی صبور باشد زیرا هرچه دوستی حق در دلی بیشتر باشد اوامر الهی را بیشتر بزرگ می‌دارد و از نواهی او بیشتر اجتناب می‌کند چنان‌که حکایت کرده‌اند که روزی بایزید را گفتند: در فلان شهر ولیی است از اولیای خدا. گفت: «برخاستم و قصد زیارت وی کردم. چون به مسجد وی رسیدم، وی از خانه بیرون آمد و اندر مسجد خیو از دهان بر زمین افکند. من از آنجا بازگشتم وی را سلام ناگفته، گفتم: ولی باید که شریعت بر خود نگاه دارد. اگر این مرد ولی بود آب دهن بر زمین مسجد نیفکندی حفظ حرمت را و یا حق وی را نگاه داشتی صحت کرامت را. آن شب پیغمبر را ـ علیه السلام ـ به خواب دیدم که گفت: یا بایزید برکات آنچه کردی اندر تو رسید. دیگر روز بدین درجه رسیدم که شما همی بینید». (هجویری، ۱۳۹۰: ۳۲٦)

اظهار کرامت ولی

کرامت چیزی است خلاف عادت و خلاف قوانین حاکم بر جهان مادی. (شفیعی، ۱۳۹۳: ۸۸) بایزید بسطامی، اظهار کرامت ولی را صرفاً در حالت سکر جایز می‌داند زیرا معتقد است که ولی در حالت سکر مغلوب است و پروای دعوی و ادعا ندارد. اما اظهار کرامت در حالت صحو را معجزه می‌داند که فقط از جانب انبیاء و رسولان مقدور و میسور است چه آنها بدین وسیله ابراز تحدی کرده و خلق را به معارضه با آن فرا می‌خوانند. (هجویری، ۱۳۹۰: ۳۳٦)

حل واقعه

یکی از معانی اصطلاح واقعه در تصوف، مشکل روحی و گرفتگی خاطر و انقباض دل است.

هجویری نقل می‌کند وقتی برای خودش چنین واقعه‌ای پیش آمد و برای گشودن آن به بسطام رفت و در آرامگاه بایزید مجاورت گزید و دیری نگذشت که به همت شیخ بسطام واقعهٔ وی گشوده و مشکل روحی‌اش حل شد. (همان: ٩٤)

نفاق عارف برتر از اخلاص مرید

سالک در مسیر تعالی روحانی وقتی به مرتبه معرفت حقیقت رسید و شایسته آن شد که نام عارف بر او اطلاق شود از چنان جایگاه والایی برخوردار می‌شود که در چنین مقامی بایزید نفاق او را برتر از اخلاص مریدان می‌داند چرا که به قول هجویری در این موقعیت «آنچه مرید را مقام باشد کامل را حجاب باشد». (همان: ٤٢٦) زیرا همت مرید آن است که به کرامات دست یابد ولی همت عارف کامل آن است که بخشنده کرامت و مکرم را بیابد. (همان)

امیر حقیقی

به نظر بایزید امارت حقیقی از آن سالکی است که پس از طی طریق عرفانی و پشت سر گذاشتن عقبه‌های دشوار گذران آن به آستانه حقیقت واصل شده و پس از ورود به بارگاه کبریایی در اقیانوس بی کران حقیقت غور کرده و به مقام فانی در حق و باقی به حق نائل آمده باشد چنان‌که همهٔ افعال، اعمال و افکار او الهی شده و از خود و خودی و نفس و نفسانیت اثری در وی باقی نمانده باشد. هم چنان که روایت است که از وی پرسیدند: «امیر که باشد؟ گفت: آنکه ورا اختیار نمانده باشد و اختیار حق وی را اختیار گشته باشد». (همان: ٥٦٤)

پروای خلق، مانع حق است

زمانی بایزید از حجاز برمی‌گشت. نزدیک یکی از شهرها بود. در آن شهر بانگ درافتاد بایزید می‌آید. همه مردم شهر به استقبال او رفته با اکرام و احترام وی را به شهر آوردند. وقتی بایزید به مراعات و توجه مردم مشغول شد از حق بازماند و پراکنده خاطر شد. ماه رمضان بود. چون به بازار درآمد قرص نانی از آستین برگرفت و خورد. همگان از وی برگشتند و وی را تنها گذاشتند بایزید به یکی از شاگردان که همراهش بود روی کرد و گفت: «ندیدی که یک مسئله از شریعت به کار بستم، همه خلق مرا رد کردند». (همان: ۸۹)

نفس

از جمله موانع و محظورات اساسی که در طریقت عرفانی پیش روی عارف قرار دارد و بازدارنده از پیشرفت و تکامل روحی و معنوی اوست، نفس اماره است که حتی انبیا عظام الهی نیز از دست آن در امان نبوده و از شر آن به خدا پناه برده‌اند (یوسف/ ۵۳) در ماثورات اسلامی نیز دشمن‌ترین دشمن انسان نفس اماره و تسویلات نفسانی برشمرده شده است (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۹) و مبارزه با آن جهاد اکبر دانسته شده است. (همان: ١٤)

بایزید بسطامی نیز نفس را صفتی می‌داند که آرام و قرار ندارد و پیوسته در تلاش است که انسان را به ناروا و باطل بکشاند و هرگاه که در این مبارزه پیروز شود لحظه آرامش و قرار اوست، زیرا که «النفس صفه لاتسکن الا بالباطل». (هجویری، ۱۳۹۰: ۳۰۱)

روا داشتن سؤال

هجویری می‌گوید که مشایخ سؤوال کردن و چیز خواستن از دیگران را به چند علت روا داشته‌اند که یکی از آنها را فراغت دل و آسایش قلب ذکر می‌کند، زیرا که معتقد بوده‌اند هیچ چیز همچون شغل طعام ذهن عارف را به خود مشغول نمی‌دارد و از آنجا که اشتغال خاطر موجب تفرقه است از این‌رو، بایزید نیز سؤال کردن را که موجب سد جوع و رفع گرسنگی است روا می‌داند. چنان‌که در دیدار با مرید شقیق بلخی که به زیارت وی آمده است از حال شقیق می‌پرسد و هنگامی که مرید می‌گوید که پیر و مرادش از خلق فارغ شده و بر حکم توکل نشسته است بایزید پاسخ می‌دهد چون بازگردی شقیق را از جانب من بگو که بر حذر باش از آنکه خداوند تعالی را به دو گرده نان بیازمایی. وقتی گرسنه شدی دو قرص نان از «هم جنس خود بخواه و بار نامه توکل را یک سو نه تا آن شهر و ولایت از شومی معاملت تو به زمین فرو نرود». (همان: ۵۲۸)

بحث و نتیجه‌گیری

بایزید از جمله عرفانی است که در کنار چند تن از عرفای بزرگ دیگر نظیر جنید، شبلی و حلاج سخت مورد توجه و عنایت هجویری بوده است و او را سرحلقه یکی از طوایف چندگانه صوفیه برمی شمارد.

بایزید از جمله بزرگ‌ترین مشایخ است که جایگاه او در بین صوفیه مانند جبرئیل در میان ملائکه بوده و هیچ کس دیگر در حقایق تصوف استنباط او را نداشته است.

بایزید طرفدار سکر و صاحب مقام جمع بوده و به نظر هجویری، شطحیات او ناشی از تقرب به حضرت حق و غلبه حال بوده است.

بایزید آراء و اندیشه‌های خاص خود را داشته چنان‌که توحید را در ندیدن خود و هستی خویش دانسته و معرفت را در ارجاع کلیه اعمال و رفتار مردم به حق تعریف می‌کند. در اعتقاد وی ایمان، قول و تصدیق است و محبت اندک دانستن بسیار خود و بسیار دانستن اندک حق است. ابا یزید سختی علم توحید و متابعت آن را گوشزد کرده، گرسنگی را ارج می‌نهد و آن را مانع بروز سرکشی و طغیان می‌داند. در اندیشه وی دنیا، حجاب بزرگ است و ولی کسی است که در قبال اوامر و نواهی صبور باشد. همچنین در اعتقاد او اظهار کرامت فقط در حالت سکر جایز است. عبادت حقیقی در نظر بایزید آن است که ثواب آن بلافاصله به عابد بازگردد. وی همچنین نفس را صفتی می‌داند که پیوسته در تکاپوی باطل است و از این‌رو، امیر حقیقی

کسی است که نفس را سرکوب کرده و به مقام فنا فی‌الله و بقا بالله رسیده باشد.

منابع

قرآن کریم.

انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۸٦). *طبقات الصوفیه*. تصحیح محمد سرور مولایی. تهران: توس. چاپ دوم.

برازش، علی‌رضا (۱۳۷۳). *المعجم‌المفهرس لالفاظ احادیث التب الاربعه*. تهران: شرکت احیاء کتب.

بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۸۹). *شرح شطحیات*. تصحیح هنری کوربن. تهران: طهوری. چاپ ششم.

جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). *نفحات‌الانس*. تصحیح محمود عابدی. تهران: اطلاعات.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*. زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی. تهران: مؤسسه لغت-نامه دهخدا. چاپ دوم از دوره جدید.

سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۵). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. تهران: طهوری. چاپ سوم.

سعدی، مصلح‌الدین (۱۳٦۸). *گلستان*. تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: خوارزمی.

سلمی، ابوعبدالرحمن محمدبن حسین (۱۳۸۵). *نخستین زنان صوفی (ترجمه ذکرالنسوه المتعبدات الصوفیات)*. ترجمه و تحقیق مریم حسینی. تهران: نشر علم.

سهلگی، محمدبن علی (۱۳۸۵). *دفتر روشنایی*. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن. چاپ سوم.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۳). *درویش ستیهنده*. تهران: سخن.

ـــــــــ (۱۳۹۲). *زبان شعر در نثر صوفیه*. تهران: سخن. چاپ دوم.

عطار، فریدالدین (۱۳۷۰). *تذکرةالاولیا*. تصحیح محمد استعلامی. تهران: زوار. چاپ ششم.

فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۷). احادیث مثنوی. تهران: دانشگاه تهران.

قشیری، ابوالقاسم (۱۳۷٤). ترجمه *رساله قشیریه*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی. چاپ چهارم.

کاشانی، عزالدین محمود (۱۳٦۷). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. تصحیح جلال‌الدین همایی. تهران: مؤسسه نشر هما. چاپ سوم.

لاجوردی، فاطمه (۱۳۸۱). *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*. جلد یازدهم. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۵). *مثنوی معنوی*. تصحیح محمد استعلامی. تهران: زوار. چاپ پنجم.

هجویری، علی بن عثمان (۱۳۹۰). *کشف‌المحجوب*. تصحیح محمود عابدی. تهران: سروش. چاپ هفتم.

یثربی، سیدیحیی (۱۳۷٤). *عرفان نظری*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. **چاپ دوم**.